

DAS INTER-ETNICIDADES EM PROCESSOS DE INSERÇÃO SOCIAL DIFERENCIADA ÀS DINÂMICAS DO SISTEMA-MUNDO: UMA ABORDAGEM ESTRUTURAL-DINÂMICA

*Susana Trovão Bastos**
*José Gabriel Pereira Bastos**
*Luis Soczka**

Introdução

1.1. Enquadramento do projecto de investigação

Em pesquisas anteriores, procurámos mostrar que (i) as representações identitárias possuem uma estrutura multidimensional, cujos níveis (pessoal, bio-cultural, sócio-histórico / político, ideal, «moral», etc.) estão inter-relacionados, e formam um sistema identitário pessoal, se bem que partilhado, em proporções variáveis, com os outros emissores identitários inseridos na mesma categoria sócio-histórica; (ii) sistema identitário esse detentor de potencialidades estratégicas (Kastersztejn, 1990) – ideológicas, simbólicas e fantasmáticas –, derivadas da articulação inconsciente entre os diferentes níveis mobilizados. Tentámos evidenciar ainda, no nível mais abrangente das representações identitárias dos grupos sócio-históricos, (iii) como o grau de sobreposição e convergência das atribuições identitárias, tanto ao grupo de identificação como aos grupos de comparação interactiva, é parcial, indicando estratégias de maior ou menor distanciação / aproximação identitária inter-nacional ou inter-étnica; (iv) e como, no seu conjunto, as representações identitárias apresentam uma lógica e uma economia retórica, tendencio-

* CEMME – Centro de Estudos de Migrações e Minorias Étnicas

sa e performativa (*pro domo sua*), criando para os sujeitos, no interior dos seus grupos, e para os seus grupos identitários, na comparação com os outros, uma imagem de *primo inter pares*, na medida em que constroem como «real» o «real identitariamente conveniente» e não aquele que «objectivamente» é «objectivado» (em termos de poder tecnológico, económico ou militar).

Esta eficácia retórica, em termos da economia da construção subjectiva das «realidades identitárias», indicia como a vulnerabilidade identitária dos sujeitos e dos seus «nós» está subjacente ao processo da sua construção, ao mesmo tempo que possibilita teorizar em que sentido é que a comparação «moral» constitui uma arena alternativa à comparação material, bem como salientar a sua função defensiva, compensatória e subversiva, face à estrutura traumatizante do sistema-mundo historicamente construído. Ensaíamos na investigação cujos primeiros resultados apresentaremos de seguida dar um passo mais nesta direcção.

1.2. Delimitação conceptual

Uma análise, mesmo que incompleta, da bibliografia disponível, revela que o conceito de «identidade» é, simultaneamente, o conceito mais utilizado pelo conjunto dos cientistas sociais desde os anos 50 a esta parte; o conceito pior e mais variadamente (in)definido, o que gera uma espécie de babelização conceptual indiciadora do projecto de incomunicabilidade estratégica entre diferentes disciplinas e escolas; sendo, ainda, aquele que se apresenta como o alvo de denegação ou de demolição conceptual favorito de racionalistas, positivistas, organicistas, comportamentalistas, cientistas sociais transcendentais e/ou ensaístas pós-modernos de diferentes denominações.

Para não contribuir para a confusão, definiremos sucintamente os conceitos utilizados. Nesta perspectiva, antroponalítica, a variável «identidade» pode ser definida como a representação estrutural-dinâmica biográfica do próprio na sua relação consigo, com outros e com ideias (enquanto pessoas, grupos ou categorias de seres sociais ou transcendentais, ideais e ideologias), criando imagens idealizadas de ordem, permanência, pertença, unidade, distinção social e superioridade ontológica ou «moral» (e/ou as suas contrárias, isto é, imagens de desordem, instabilidade, exclusão, fragmentação, invisibilidade e inferioridade ontológica e/ou moral). Deste modo, a variável «identidade» articula subjectivamente as cinco dimensões estruturantes que são o tempo, (passado, presente e futuro) relacionando a biografia e a genealogia com a história; o espaço, fragmentado e organizado de um modo simbólico, fantasmático e/ou político-ideológico; o corpo com as suas diferenças (raciais, geracionais, de género, etc.); a pertença, isto é, o fechamento grupal e a exclusão dos «outros»; e o valor, comparativo, do «eu» face ao «nós»/

/«eles», e do «nós» face a diferentes «eles» e, portanto, o processo de construção de critérios de «qualidade» e «mérito», bem como de estratégias de hierarquização interpessoal e intergruppal. De um ponto de vista genético, as identidades são construídas a partir de experiências ontogenéticas estruturantes, simultaneamente corporais e relacionais, complexificadas pela sua progressiva articulação identitária com representações das relações hierarquizantes próprias do sistema-mundo. De um ponto de vista dinâmico, as identidades multidimensionais proporcionam apresentações identitárias estratégicas de geometria variável, em função dos níveis seleccionados, apresentações essas mais ou menos compatíveis ou incompatíveis, de molde a criar empatias, consensos diplomáticos, incomunicabilidades, confrontos ou distanciamentos e hierarquizações identitárias, podendo ser conscientemente ou inconscientemente renegociadas em função de contextos, oportunidades e projectos variados.

Deste modo, os processos identitários tendem a articular, através de identificações com um raio de acção sempre cada vez mais abrangente, pessoas a grupos sócio-históricos e grupos a grandes redes inter-grupais (raciais, «civilizacionais», étnicas ou religiosas), de modo a viabilizar a mobilização de pessoas e de grupos ou segmentos grupais para as servidões e/ou confrontos no nível da disputa da superioridade política, económica e moral, inter-étnica e internacional, disputa essa que funda, no nível retórico, os ensaios de legitimação ou de deslegitimação do sistema-mundo. Os processos identitários multidimensionais revelam-se, desse modo, como constituindo a condição de possibilidade tanto da transferência das emoções associadas a conflitos e contradições interpessoais para os níveis meso-comunitário e internacional bem como, *a contrario*, do investimento emocionado, a nível pessoal, de contradições e conflitos estruturais próprios desses níveis superiores de abrangência, pela sua condensação com dramáticas identitárias interpessoais, nomeadamente intergeracionais e de género (Bastos e Bastos 2006b).

As identidades, mais do que, como na perspectiva estruturalista, constituírem categorias em que pessoas são classificadas para introduzir ordem cognitiva, ou mais do que, ao modo culturalista, serem efeitos de linguagem que contêm a sua própria negatividade, nesta perspectiva estrutural-dinâmica, configuram representações vulneráveis e emocionadas, dramáticas e problemáticas, semi-abertas e em processo, de si, de outros, do mundo e do ideal, decorrentes da luta existencial pela criação do espaço do sujeito e/ou dos seus grupos de pertença numa arena de competição, mais ou menos adversa, por esses recursos identitários escassos que são a dignidade, o respeito, o reconhecimento e o valor.

1.3. Objectivos e orientações metodológicas

Em «Filhos diferentes de deuses diferentes» (2006)¹ propusémo-nos investigar o impacto das religiões congregacionalmente organizadas e da religiosidade não-organizada no posicionamento estrutural-dinâmico inter-étnico², o papel desempenhado pela conversão religiosa na alteração dos padrões culturais, bem como os fundamentos inter-identitários ocultos, subjacentes à percepção social (justificada ou não) da existência quer de estratégias pacíficas e diplomáticas, quer de estratégias agonísticas que fazem com que determinados grupos e sub-grupos etno-religiosos (e não outros) possam ser representados como «problemáticos», ao mesmo tempo que o grupo «hospedeiro» possa ser representado ora como «racista», ora como «tolerante», «familiar» e «afável».

Subjacentes a tais objectivos, encontram-se algumas hipóteses metodológicas. Em primeiro lugar, a hipótese de que as dinâmicas micro-familiares configuram uma unidade de análise estratégica para investigar o impacto de diferentes tipos de religião e de posições e experiências face às religiões no processo de inserção social diferenciada. E isto, por três ordens de razão: é no seio da família (nuclear, extensa, múltipla e/ou alargada, etc.) que se transmitem, recriam, reinterpretam ou se transformam posições, experiências e práticas religiosas; as próprias relações familiares (entre gerações, géneros, parentes consanguíneos e de aliança, etc.) envolvem fenómenos micro-políticos que a religião ensaia elaborar, legitimar, subverter, etc.; as dinâmicas de poder experienciadas no nível microfamiliar constituem frequentemente uma linguagem privilegiada para conceber e gerir relações de poder mais vastas, intra e inter-grupais e até supra-sociais.

Em segundo lugar, tratámos as religiões e formas de religiosidade como recursos simbólicos utilizados para o reforço identitário tanto dos grupos étnicos e dos seus segmentos etno-religiosos como dos sujeitos que procu-

¹ Projecto de investigação IME/ANT/49893/2003, financiado pela FCT e ACIME, orientado por Susana Trovão Bastos e José Pereira Bastos, com a colaboração de Luís Soczka, Donizete Rodrigues, Ana Brinca, Lurdes Nicolau, Ana Costa, Filomena Batoréu, André Correia, António Tavares, Paola Guardini, Suzano Costa, Nuno Carvalho, Elsa Rodrigues, Irene Banze e Fátima Mourão. Agradecemos aos nossos interlocutores indianos, moçambicanos, cabo-verdianos e portugueses toda a sua disponibilidade.

² Numa perspectiva estrutural-dinâmica, as identidades étnicas articulam as identidades pessoais, familiares e locais com o processo de organização do mundo enquanto multiplicidade ordenada (instável), bem como com os processos de afirmação ou de contestação das hierarquias do sistema-mundo; fundam-se na construção histórica e contextual de «dicotomizações sistemáticas» (Barth 1998) e de simetrias discursivas (Bastos e Bastos 2006) entre os poderes dos Estados e a imagem de distintos sub-grupos sociais com 'biografias' distintas (línguas, 'origens', 'corpos', religiões, valores, costumes, etc.) que lutam para obter afluência e distinção material (expansiva) e/ou moral (reactiva, defensiva e/ou compensatória).

ram formas de religiosidade não-comunitária para lutar contra a dimensão real ou potencialmente humilhante (Scheff 1996) da hierarquização social (intergeracional, entre géneros, inter-étnica, de classe, etc.);

Em terceiro lugar, optámos por uma orientação metodológica por objectivos que nos levou a articular métodos tradicionais da antropologia com a criação de um instrumento de pesquisa, o inquérito de atitudes inter-étnicas, orientado para introduzir a comparabilidade entre grupos e segmentos culturalmente diferenciados.

Finalmente, trabalhámos sob uma perspectiva estrutural-dinâmica presumindo que a organização interna dos grupos e das suas relações externas, bem como das suas produções ideológicas, visa primordialmente a estabilização de uma dada organização social das subjectividades identitárias, necessariamente desequilibrada, de molde a revelar e, em simultâneo, ocultar as relações de força que lhe estão subjacentes.

Numa linha convergente com as grandes tendências da investigação europeia, orientámos a pesquisa para a des-essencialização e para a des-homogeneização das categorias étnicas estudadas, evitando a soldagem entre os conceitos de «cultura», «comunidade», «etnicidade», «identidade» e «religião». Nesta perspectiva, «indivíduos», «famílias», «grupos», «redes», etc. foram estudados enquanto níveis de análise e não enquanto entidades. Trata-se, assim, de uma reflexão comparativa, em que os vários segmentos analíticos seleccionados o foram para serem contrapostos a outros segmentos da série analisada. Mais concretamente, utilizámos os seguintes critérios:

- grupos ou sub-grupos definidos pelos media e pelos próprios cientistas sociais ou por eles próprios como “problemáticos” *versus* grupos “não-problemáticos” em Portugal;
- grupos migrantes recentes (posteriormente a 74) *versus* grupos migrantes com presença centenária (desde o século XVI);
- grupos lusófonos (PALOP’s) *versus* novas migrações não-lusófonas (sikhs, bangladeshis, etc.);
- grupos ou sub-grupos etno-religiosos dotados de uma organização congregacional *versus* segmentos com religiosidade não-organizada;
- de entre os lusófonos: africanos *versus* afro-asiáticos;
- mas, ainda, de entre os com a «mesma» religião, grupos étnicos diferentes.

O primeiro critério de construção da série comparativa foi fundamental. Vários trabalhos sobre o recente período pós-colonial, em Portugal, mostram que do interior de vários grupos étnicos – os ciganos e os cabo-verdianos, por exemplo – emergem indicadores relevantes de perturbação na inserção escolar e social. Simultaneamente, a taxa de prisões (masculina e feminina) em segmentos destes grupos é preocupante, muito superior à dos «nacionais» e às dos restantes grupos migratórios (que em alguns casos tende para zero), fazendo

alguns cientistas sociais suspeitar da existência de fenómenos de racismo jurídico e judicial. Por isso, seleccionámos dois segmentos de ciganos (católicos não praticantes *versus* neo-pentecostais) e 4 segmentos de cabo-verdianos (católicos não praticantes, católicos praticantes, evangélicos e nazarenos).

Ao invés, outros grupos, como alguns daqueles que configuram a “nova presença islâmica” (Tiesler 2000) em Portugal, apresentam indicadores de inserção social, mobilidade sócio-profissional e económica acima da média nacional, bem como indicadores de não-conflituosidade e de não-discriminação que os distanciam dos seus congéneres europeus. Deste modo, escolhemos dois segmentos islâmicos – sunitas e ismaelitas, que partilham a procedência do Gujarat, uma estadia multigeracional em Moçambique (a partir da segunda metade do século XIX), a assumpção de uma posição de minorias étnicas intermediárias (Bastos 2005a) e uma inserção social no contexto post-colonial português rápida e genericamente bem sucedida, para a qual não foi alheio o papel desempenhado pelas respectivas elites comunitárias (Tiesler 2000). Para complexificar a série comparativa, introduzimos um outro segmento de origem indiana, cujo percurso migratório e estratégias de inserção social são relativamente semelhantes aos sunitas indianos e aos ismaelitas, mas de religião diferente – os hindus.

Os sikhs (tal como os bangladeshis ou os paquistaneses), representando imigrações muito recentes, falando escassamente português e por enquanto com muito fraca reunificação familiar constituíram, na nossa pesquisa, um importante comparante para os restantes segmentos de origem indiana que detêm um longo conhecimento da ecologia cultural portuguesa³.

Em termos metodológicos, e num primeiro momento, quatro famílias de cada um dos segmentos analíticos acima referenciados foram estudadas mediante as lentes rituais da antropologia. A sua selecção orientou-se sobremaneira para a busca da heterogeneidade. Para além das entrevistas a «pais», «mães», «filhas adolescentes» e «filhos adolescentes» (realizadas sempre que possível independentemente e a partir de guiões previamente definidos mas susceptíveis de adaptação), foram igualmente focalizados rituais, padrões culturais e formas de organização das religiões e/ou das «comunidades» de pertença. Num segundo momento, para exponenciar a comparação, foi construído um inquérito atitudinal, composto por 183 frases-estímulo, resultantes do trabalho de terreno levado a cabo pelos assistentes de investigação do projecto. O inquérito atitudinal⁴ foi administrado a cerca de 40 pessoas de cada um dos

³ A hipótese de introduzirmos, em alguns dos níveis da pesquisa previstos, um «grupo de controlo» constituído por «católicos portugueses» (‘brancos’) não se encontra excluída. Também se encontra em processo, no contexto do Projecto do CEMME, financiado pela FCT, a integração de novos segmentos analíticos (guineenses sunitas, ucranianos ortodoxos, brasileiros evangélicos, afro-moçambicanos sunitas e católicos, etc.).

⁴ Quando necessário, este instrumento foi traduzido para inglês, para a língua materna (*punja-*

segmentos analíticos, constituídos exploratoriamente por grupos étnicos ou etno-religiosos representados na amostra [N = 310]: sikhs [SK]; ismailis [IS]; sunitas de origem indiana [SN]; hindus [H]; ciganos «tradicionais» [CT]; ciganos evangélicos [CE]; cabo-verdianos da igreja do Nazareno [CVN]; cabo-verdianos evangélicos [CVE]; CVC = cabo-verdianos católicos praticantes [CVC]; e cabo-verdianos «tradicionais» [CVT].⁵

2. Primeiros resultados: a “detecção” de quatro factores estruturantes da variabilidade das estratégias inter-étnicas

A primeira análise factorial das respostas ao inquérito atitudinal permitiu a definição de 4 factores responsáveis pela explicação de 55 % da variância total. A explicação da restante variância implicaria a mobilização de mais alguns factores, não totalmente independentes entre si e desprovidos de significância explicativa, tanto estatística como semântica.⁶

2.1. O primeiro Factor: o «Fundamentalismo religioso agonístico» [FUND]⁷

O Factor 1 afirma a independência de um conjunto de 8 frases-estímulo, que uma análise semântica permite agrupar em 5 sub-factores: (1) à cabeça, o sub-factor do controlo masculino, precoce e intimidatório, da fecundidade e sexualidade femininas, combinando os itens 57, 135 e 147; (2) estreitamente associado a este primeiro sub-factor, surge o compromisso endogâmi-

bi, no caso sikh) ou aplicado por um entrevistador bilingue (no caso dos hindus e de alguns segmentos de caboverdianos falantes de crioulo). Algumas das frases-estímulo foram adaptadas a especificidades dos diferentes sub-grupos religiosos em análise (v. g. o nome do ritualista, ou o nome da deusa, etc.).

⁵ Definimos como «tradicionais» os segmentos estatisticamente dominantes dos seus grupos étnicos, portadores de uma religiosidade não congregacionalmente organizada. Tanto para os portugueses não ciganos como para os portugueses ciganos e para os cabo-verdianos, essa religiosidade é constituída por uma mistura de catolicismo não-praticante e de religião étnica, com rituais e crenças diferenciadoras, próprias ou importadas.

⁶ O alargamento significativo da base de dados, tanto no número global de inquiridos como na inserção de mais grupos ou segmentos de grupos, permitirá discernir novos factores que alarguem a variância explicada. Publicaremos, muito em breve, uma versão baseada numa amostra mais alargada, tanto em número de inquiridos como no número de grupos étnicos incluídos. As percentagens apresentadas para os diferentes grupos étnicos ou segmentos de grupos são fornecidas a título indicativo, uma vez que as amostras (à data desta primeira análise factorial) ainda não eram representativas. Apesar desta reserva, somos de parecer que mais vale um começo de aproximação quantificante do que nenhum, desde que o leitor tome consciência de que se trata ainda de uma primeira aproximação, insuficientemente rigorosa.

⁷ O termo fundamentalismo é aqui utilizado para nomear um factor que resultou da análise factorial. Para outros significados e manejos do mesmo termo, confira-se Gupta (1996).

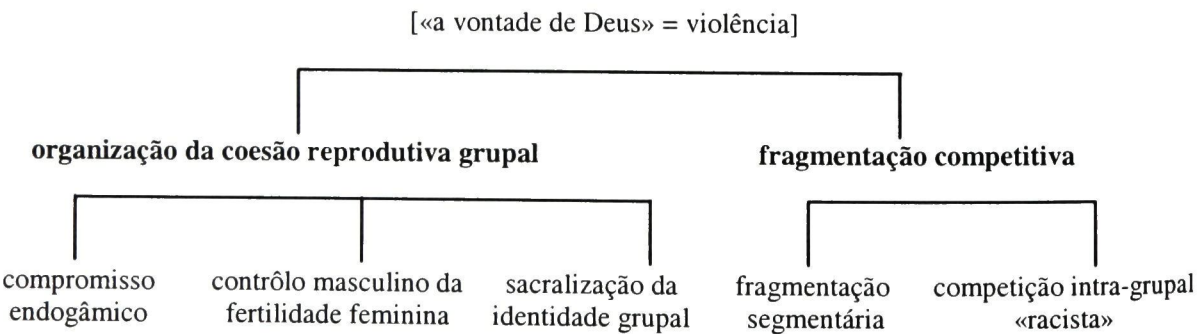
co, materializado no item 99; (3) um terceiro sub-factor articula a religião com as relações inter-étnicas, convocando os conceitos de «ofensa», «vingança» e «violência» (itens 98 e 62); (4) um quarto factor enraíza a inter-etnicidade no contrôlo territorial, ameaçando fragmentar o grupo (item 163); (5) e um último sub-factor redefine o conceito de «racismo» para caracterizar as relações intra-étnicas fragmentadas (item 38).

Quadro n.º 1 – 0 «Fundamentalismo Religioso Agonístico» [FUND]

ITEM	FRASE	PESO
57	«As mulheres têm que ser controladas pelos pais e maridos, para defender a honra dos homens, das famílias e da comunidade»	.866
99	«Posso namorar com um/a português/a, mas para casar tem que ser alguém da minha religião / raça / comunidade»	.754
98	«Se alguém ofender a minha religião, devo vingar essa ofensa»	.742
163	«Defendo sempre o meu bairro, mesmo contra alguém da minha raça / religião»	.714
135	«As raparigas devem casar cedo e por isso não devem estudar muito»	.694
147	«Os homens têm sempre a última palavra, às mulheres só resta obedecer»	.560
62	«Em certos casos Deus exige que sejamos violentos»	.550
38	«Na minha raça / comunidade há muito racismo até contra pessoas da própria comunidade»	.431

Explicando 17,8% da variância, este primeiro factor enuncia que a fundação do «nós» pode assentar sobre uma tripla violência: dos homens face às mulheres do grupo (violência de género); de cada segmento territorializado face aos outros segmento (violência segmentária); e de todo o grupo face aos «outros», quando ofendido identitariamente (violência religiosa «fundamentalista»).⁸

Quadro n.º 2 – Interpretação estrutural-dinâmica do primeiro Factor [FUND]



⁸ A bibliografia sobre violência social e formações culturais, bem como sobre dominação masculina e sobre a vulnerabilidade identitária masculina inerente a esse projecto de dominação é muito vasta. Para uma primeira abordagem dessa bibliografia, confirmam-se alguns trabalhos de Godelier, Hamerton-Kelly, Héritier e Bourdieu.

Fundado sobre esta tripla violência, o «nós», protagonisticamente masculino, fecha-se defensivamente sobre si próprio, associa a sua «honra» à endogamia e ao controlo das suas mulheres e estabelece com o seu «exterior» relações diplomáticas, tornadas fortemente vulneráveis pela expectativa de «ofensa» proveniente desse «exterior». A aparente contradição deste projecto parece residir nas dinâmicas de fragmentação e de competição intra-grupais. Tais dinâmicas fragilizam, em parte, o macro-grupo identitário e, em parte, criam uma dinâmica que concentra o grupo sobre si próprio.

2.2. O segundo Factor: a «Acusação de Racismo» [RAC]

No Factor 2, surgem agregados estatisticamente sete frases-estímulo, dotadas, no seu conjunto, de independência relativa.

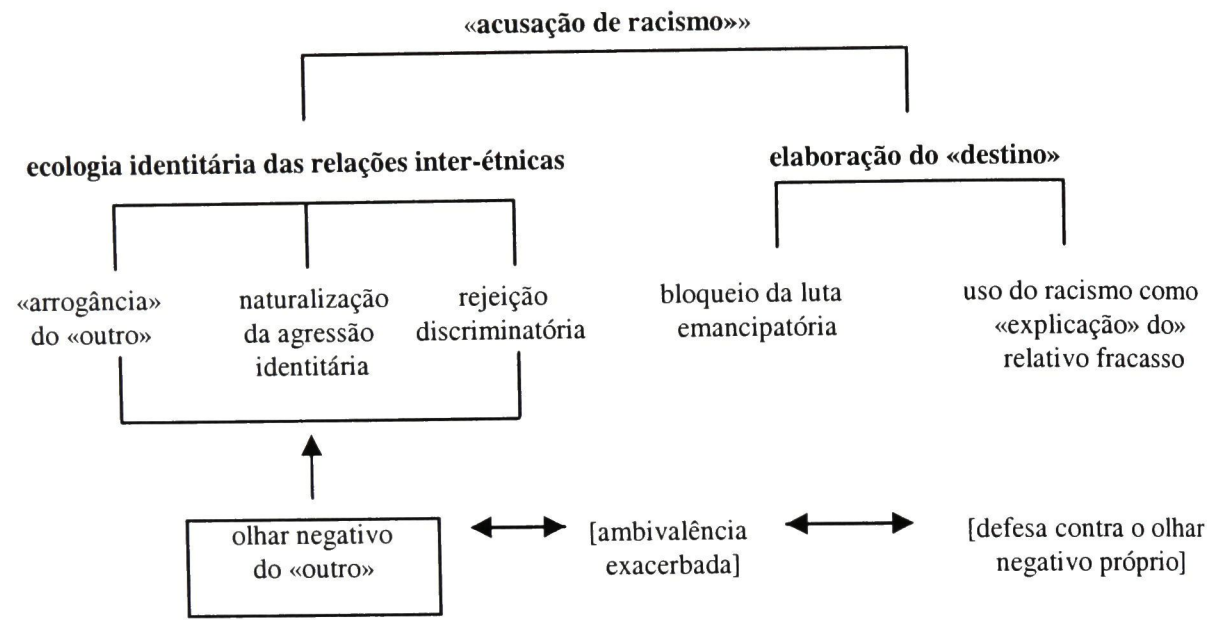
Quadro n.º 3 – A «Acusação de Racismo» como racionalização do fracasso do projecto de afluência social em contexto inter-étnico [RAC]

ITEM	FRASE	PESO
122	<i>«Porque temos outra cor de pele, eles nunca nos respeitarão»</i>	.873
30	<i>«Em Portugal, os «brancos» não gostam de nos ver nos prédios e bairros onde moram»</i>	.795
109	<i>«Em Portugal, os «brancos» não gostam que os nossos filhos vão para as escolas deles»</i>	.740
119	<i>«Só não fomos mais longe porque os «brancos» guardam para eles as melhores oportunidades»</i>	.735
126	<i>«Só não fomos mais longe porque há muitas pessoas que são racistas»</i>	.717
63	<i>«Os portugueses são arrogantes»</i>	.695
55	<i>«Aprendemos em Portugal a não gostar de política»</i>	.611

A análise semântica permite discernir o modo como este factor se desdobra em 4 sub-factores entre si articulados: (1) um primeiro sub-factor «naturaliza» a quebra do respeito identitário inter-étnico (item 122); (2) um segundo sub-factor afirma a rejeição do grupo familiar e dos descendentes, recusando-lhes a integração (itens 30 e 109); (3) um terceiro sub-factor mobiliza o racismo como explicação racionalizante do relativo insucesso do projecto de afluência no contexto inter-étnico (itens 119 e 126); (4) um quarto sub-factor regista a causalidade identitária deste padrão traumático na «arrogância» dos integrantes do grupo dominante (item 63); (5) e, finalmente, um quinto sub-factor refere, como efeito da ecologia identitária dominante, o bloqueio da organização «política» de uma resposta emancipatória e/ou retaliatória com base grupal organizada (item 55).

Este segundo Factor vem explicar mais 17,1 % da variância. Estamos agora, dir-se-ia, no terreno do fracasso do projecto enunciado pelo Factor 1.

Quadro n.º 4 – Interpretação estrutural-dinâmica
do segundo Factor [RAC]



O «nós», subjacente ao Factor 2, encontra-se, num dado nível, relativamente desestruturado, sem Deus e sem chefes, reduzido a uma pluralidade de sujeitos e de grupos familiares, atingidos pelo corte das relações diplomáticas, pela «falta de respeito» e pela «desonra» intencionais (provenientes dos «Senhores» da Terra) e pela aprendizagem, proveniente da ecologia cultural de inserção, de que não vale a pena ensaiar a retaliação política do grupo face aos «outros».

2.3. O terceiro Factor: o «Comunitarismo etno-religioso» [COMUN]

O Factor 3 explica mais 10,2% da variância registada.

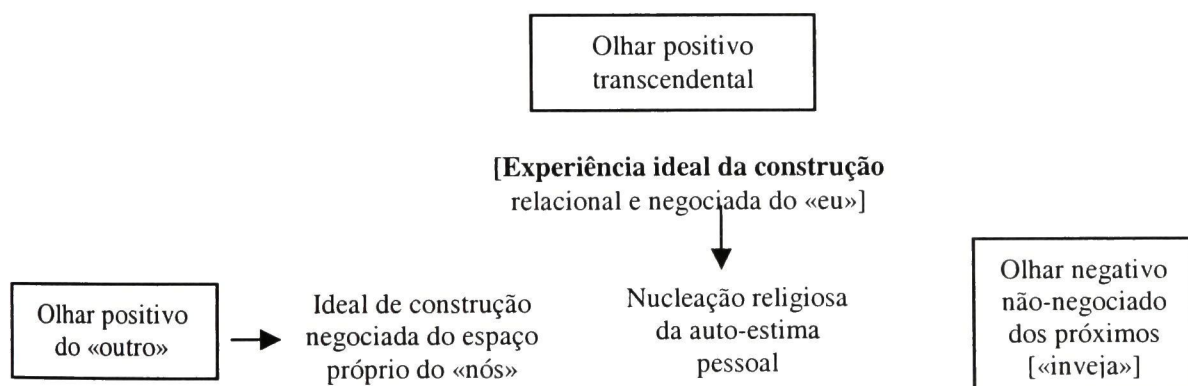
Quadro n.º 5 – O Factor 3: «Comunitarismo etno-religioso» [COMUN]

ITEM	FRASE	PESO
105	«Quando alguém elogia os da minha raça / religião, sinto-me contente»	.781
137	«A nossa comunidade devia tentar eleger deputados e vereadores que lutassem pelos nossos interesses»	.756
90	«A religião tem um papel fundamental na minha vida»	.674
14	«Só não fomos mais longe para não suscitar a inveja de familiares e de outras pessoas da comunidade»	.532

Opondo-se tensionalmente aos Factores 1 e 2, este Factor pode ser dobrado em 4 sub-factores: (1) primeiramente, o reconhecimento da impor-

tância do «olhar do outro» na construção da auto-estima pessoal e comunitária, através de relações inter-étnicas positivadas (item 105); (2) um segundo sub-factor aponta para um ideal de investimento político na vida democrática como resultante da abertura de um espaço de negociação (mesmo que imaginário) que vem substituir o fechamento rejeitante do Factor 2 (item 137); (3) um terceiro sub-factor associa estes eventos positivos à «religião» investida pessoalmente mas com uma dimensão «comunitária» acentuada (mesmo que não-congregacional) (item 90); (4) e, finalmente, um quarto sub-factor refere em simultâneo um bloqueio já não exógeno mas endógeno – a «inveja» do desenvolvimento pessoal a partir dos familiares e dos outros membros da «comunidade» – e a possibilidade da sua utilização enquanto racionalização do fracasso relativo dos projectos de individuação e de afluência em contexto inter-étnico (item 14).

Quadro n.º 6 – Interpretação estrutural-dinâmica do terceiro Factor [COMUN]



A dimensão mais importante introduzida no Factor 3, parece ser a articulação estabelecida entre o «olhar positivo transcendental» e o reconhecimento da importância do «olhar do outro» étnico na construção da auto-estima pessoal e comunitária, bem como a possibilidade de relações inter-étnicas positivadas.

2.4. O quarto Factor: a «Abertura Inter-étnica» [ABERT]

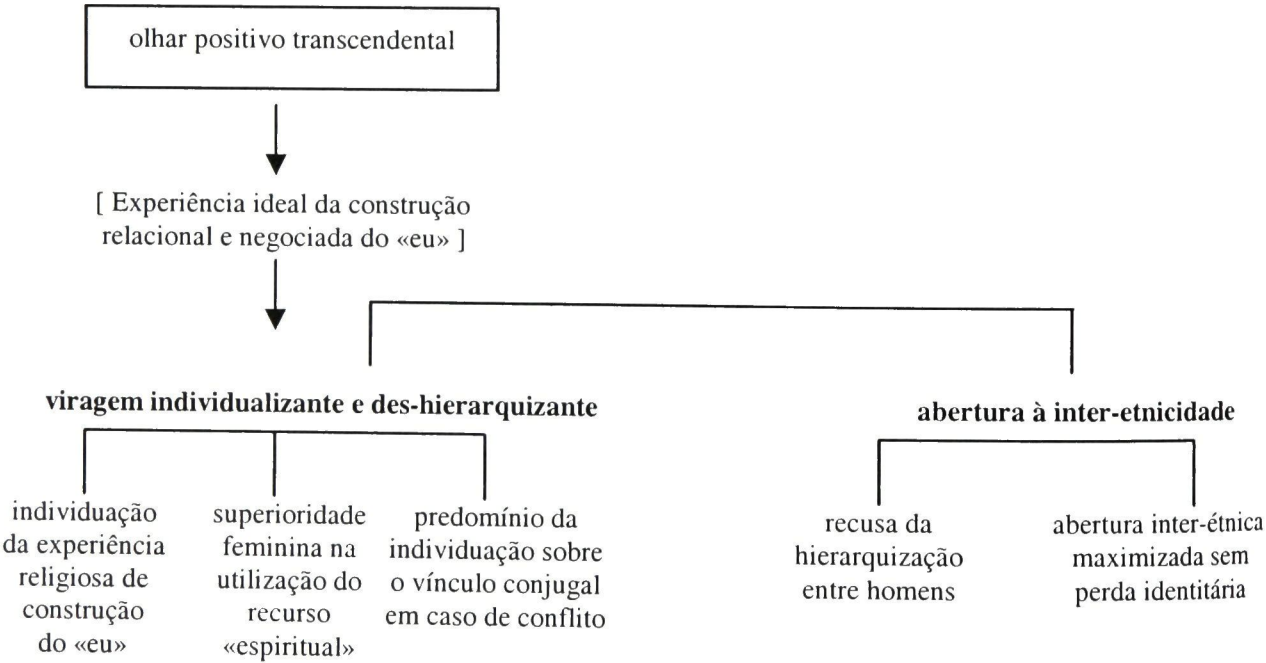
O Factor 4 explica mais 8.4% da variância registada. Apresenta-se igualmente como a resultante da articulação de um conjunto de cinco sub-factores: (1) afirmando, primeiro, a independência da experiência religiosa estruturante do sujeito (*self*) face às formas congregacionais da vivência religiosa (item 22); (2) referindo, em 2.º lugar, a religião como um *locus* de

Quadro n.º 7 – O Factor 4: a «Abertura Inter-Etnica» [ABERT]

ITEM	FRASE	PESO
22	«Para ser religioso não é preciso ir ao templo»	.655
168	«As mulheres são mais religiosas do que os homens»	.619
93	«Hoje em dia, o divórcio já não é um grande problema; quando os casais se dão mal, é melhor para todos que se separem»	.597
23	«Somos uma comunidade sem chefes»	.577
138	«A maior parte dos meus amigos são portugueses»	.546

superioridade feminina e/ou a superioridade das mulheres na utilização dos recursos religiosos (item 168); (3) retirando, em seguida, as mulheres (a sua sexualidade e fecundidade), da alçada do contról masculino através da «naturalização» da dissolução do vínculo conjugal (item 93); (4) associando estas lógicas à recusa da hierarquização inter-masculina (item 23); (5) e, finalmente, enfatizando a maior abertura à inter-etnicidade positivada, sem perda da diferença identitária (item 138).

Quadro n.º 8 – Interpretação estrutural-dinâmica do quarto factor [ABERT]



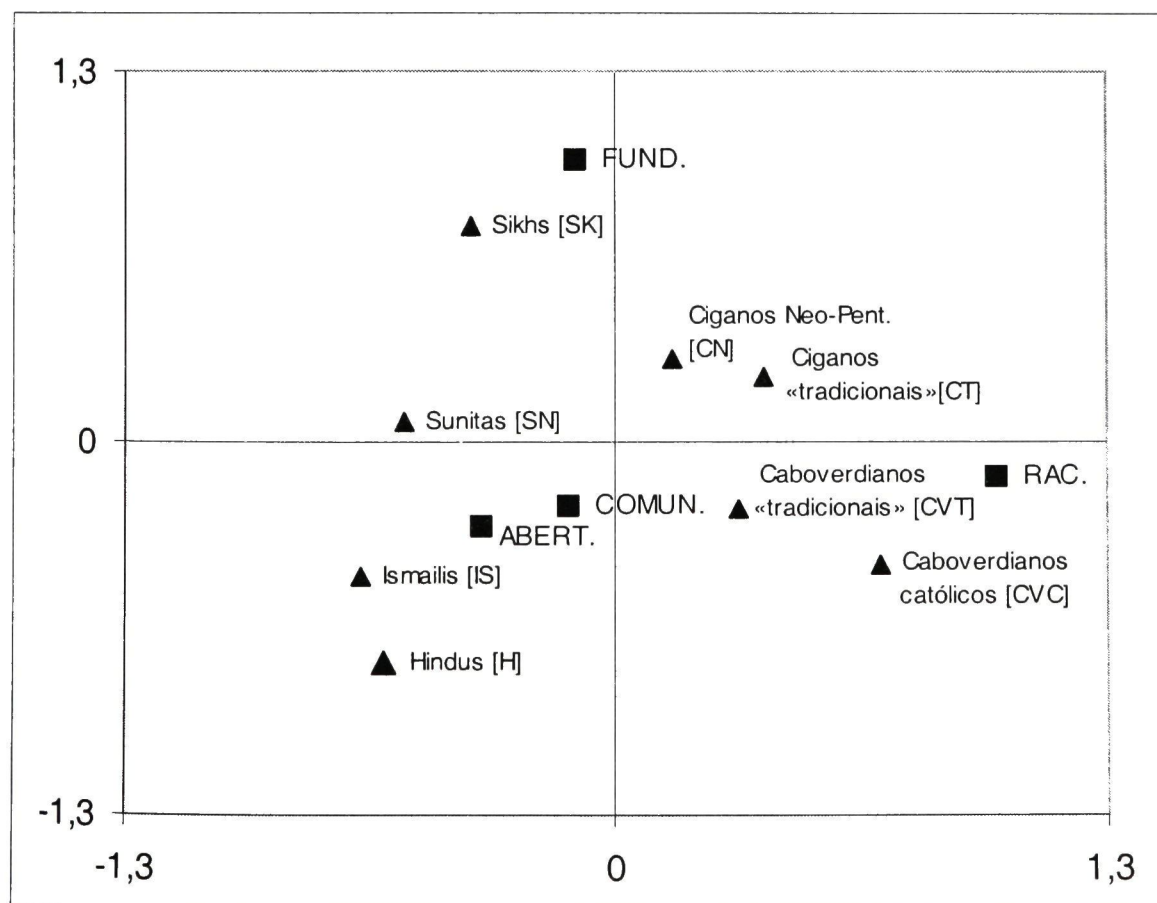
As dimensões mais importantes do Factor 4 são, por um lado, a tendência para conceber a vivência religiosa como algo de «pessoal», isto é, não apenas como um recurso que produz ganhos nas relações exteriores (com o grupo e com Deus) mas também como algo necessário, sobretudo, à constru-

ção do Eu; e, por outro lado, a atribuição de um mais-poder religioso às mulheres. Deste modo, torna-se patente que nos encontramos nos antípodas do Factor 1; o divórcio é configurado como uma solução para os desentendimentos conjugais; as mulheres são representadas como mais religiosas do que os homens e possuem um relativo controlo sobre a religião (sobretudo no nível dos cultos realizados no universo familiar); e a congregação religiosa (que é também uma congregação de homens e uma congregação política) torna-se relativamente irrelevante.

2.5. O espaço inter-étnico: uma análise de correspondências

Para a análise do espaço inter-étnico (tal como anteriormente definido) utilizámos uma Análise de Correspondências (recorrendo à versão 4.0 da ANACOR, no SPSS). O espaço matemático definido pelas duas primeiras dimensões da análise explica 96.5% da inércia, tornando a terceira dimensão – que completaria a análise – quase redundante.

Quadro n.º 9 – Factores e grupos no espaço inter-étnico em Portugal: uma análise de correspondências



A Dimensão 1 (eixo horizontal) é explicada sobretudo pela oposição entre a «Acusação de Racismo» (.797) e o seu oposto (a «Não-Acusação de Racismo»), associada, no nível dos grupos, pela oposição entre cabo-verdianos católicos (.272) e o par formado por ismailis (.153) e hindus (.156), representados de uma maneira mais acentuada no Factor «Abertura». A Dimensão 1 («Acusação de Racismo» *versus* «Não-Acusação de Racismo») explica a maior parte da variância dos sunitas de origem indiana (94,1%) e dos ismailis (68,7%), que recorrem muito escassamente à «Acusação de Racismo», bem como a dos cabo-verdianos católicos (72,5%), dos cabo-verdianos «tradicionais» (67,9), e a dos ciganos «tradicionais» (63,7%), localizados no extremo oposto.

A Dimensão 2 (eixo vertical), por outro lado, é explicada sobretudo pela oposição entre o «Fundamentalismo» (.792) e o seu contrário («Não-fundamentalismo») e, no nível dos grupos, pela oposição entre os sikhs (.388), que evidenciam uma mais elevada associação atitudinal com o Factor «Fundamentalismo», e os hindus (.276), o grupo mais próximo do Factor «Abertura». Esta dimensão 2 explica a maior parte da variância dos sikhs (76,4%), dos ciganos «neo-pentecostais» (69,9%) e, no extremo («Não-Fundamentalismo»), dos hindus (59,2%).

O único grupo étnico cuja explicação nesta análise, permanece inferior a 95% são os ciganos (91,1% no caso dos evangélicos e 83,3% no que respeita aos ciganos «tradicionais»); por outro lado, o «Comunitarismo Religioso» (71,9 %) e a «Abertura Social e Inter-étnica» (90,7%) permanecem como os únicos Factores insuficientemente explicados.

O facto de todos os grupos estarem representados numa pluralidade de factores permite evidenciar a complexidade estrutural-dinâmica dos grupos sócio-históricos, impedindo qualquer redução tipológica essencializante. Os grupos não são homogéneos, coesos, equilibrados, estáveis, ou isentos de contradições; pelo contrário, são atravessados por contradições internas e dinamizados por tensões, nomeadamente de género e geração, bem como por desejos e projectos divergentes quanto ao padrão de relações inter-étnicas desejável. Tal facto não impede a constatação de que – sem essencializar – os segmentos de origem genealógica indiana (fortes em termos de organização religiosa da vida comunitária) se distanciam muito dos diferentes segmentos de cabo-verdianos e de ciganos, por sua vez distantes entre si; e não impede igualmente de ensaiar a interpretação dos diferentes tipos de efeitos de diferentes tipos de religiosidade na construção da segurança identitária grupalmente articulada e no estabelecimento de relações inter-étnicas mais ou menos positivas.

3. Entrosando a análise factorial com os ecos do terreno⁹

3.1. Revisitando o complexo honra-vergonha: o «Fundamentalismo» etno-religioso dos sikhs

O grupo da série comparativa estudada que mais se identifica com o Factor 1 é o dos sikhs. A relação de poder afirmada (dos homens sobre as mulheres-esposas e filhas), bem como a insistência de que a honra (*izzat*) dos homens, vulnerável e exigindo constante confirmação, depende do comportamento sexual, matrimonial e familiar das mulheres a que estão ligadas, permite evidenciar como o frequentemente intitulado complexo honra—vergonha se encontra maximizado na visão do mundo dos sikhs inquiridos.

Também a evocação dos conceitos de «ofensa», «vingança» e «violência», na articulação da religião com as relações inter-étnicas, isto é, aquilo que denominámos de postura identitária vulnerável, cuja contrapartida é a resposta agonística quando a segurança identitária é ameaçada, emerge como um dos traços mais diferenciadores deste segmento. Contudo, o trabalho de terreno mostra-nos que esta resposta agonística é orientada para inimigos históricos, para os «muçulmanos» que tentaram converter os sikhs aquando da instauração da dinastia Mughal bem como mais recentemente para os «hindus», conflituosidade esta que é suportada por memórias recentes da ruptura das promessas de autonomia feitas por Indira Gandhi e pelo facto de esta ter ordenado o ataque militar ao Golden Temple de Amritsar (1984). Em contrapartida, não tem sido actualizada, até ao momento, na relação com os «portugueses», nem mesmo há cinco anos atrás, aquando de um ataque feito por populares de diferentes etnias ao templo sikh (*gurdwara*) da Pontinha. Dir-se-ia, deste modo, que a postura identitária agonística sikh se constrói, sobretudo, a partir de uma traumaticidade histórica, a qual permite subalternizar inclusive relações inter-étnicas contextuais, negativas ou hostis.

Uma outra dimensão estruturante do Factor 1 foi aquilo que intitulámos de dinâmicas de fragmentação e competição intra-comunitária. Apesar da sua estadia recente, e à semelhança do que aconteceu em Inglaterra (Ballard 1994, Baumann 1996) o confronto tensional entre sikhs (por exemplo, pela sucessão na posse da gestão dos *gurdwaras*) já se registou em Portugal. Neste confronto, os nossos interlocutores reeditam (tal como em outros contextos europeus) idiomas diferenciadores e hierarquizantes relacionados com a organização sikh das castas (e, em particular, com as acusações recíprocas entre *jatts* e *labanas*).

⁹ Para uma análise das vozes do terreno, evocadas mais extensivamente, conferir S. Bastos e J. Bastos (2006).

Dir-se-ia que a combinação do Factor 1 («Fundamentalismo») e do Factor 3 («Comunitarismo religioso») parece assim proteger os sikhs entrevistados do sentimento de perseguição racializada (Factor 2), mas claramente reduz a sua «Abertura Inter-étnica» (Factor 4). A tudo isto não é alheia a chegada recente a Portugal, a manutenção de relações sobretudo diplomáticas com os seus «hospedeiros» e a sobre-masculinidade migratória (que de algum modo favorece a organização masculina da sua vida religiosa e familiar).

3.2. A articulação do «Fundamentalismo» Étnico com a queixa de «Racismo» nos ciganos «tradicionais»

Na ausência de uma estrutura de base político-religiosa, a protecção da honra masculina aparece como o organizador principal da identidade do segmento comparante de ciganos a que chamámos de «tradicionais». Ora, esta protecção incide sobretudo na defesa da endogamia e da virgindade feminina, dentro do ideal segundo o qual uma mulher deve pertencer sexualmente a um único homem, no período que medeia a sua saída (o mais precoce possível) da casa dos pais e a viuvez, viuvez esta que deverá «respeitar» até à morte, num luto definitivo.

Não obstante, a educação familiar no que respeita a estes ideais é muito assimétrica: há sobretudo que defender a virgindade das filhas, o que pode ser obtido pelo uso da violência física, e impedir que os filhos, que gozam de grande liberdade, se metam na droga ou roubem. Esta seria, portanto, uma tradição de «respeito», que antigamente aproximava os portugueses e os ciganos numa mesma moral de vigilância da «honra» e do «respeito» (isto é, da obediência dos mais novos aos mais velhos e das mulheres aos homens); uma tradição de «respeito» da qual os portugueses se afastaram, segundo eles, inevitavelmente, pelo que, nesse nível, os ciganos seriam hoje os representantes de uma tradição de «respeito» própria da sociedade dos «senhores» de antigamente.

Mas a quebra desta tradição pode levar à morte dos familiares da noiva que tenha sido desflorada antes do casamento. Com efeito, a combinação precoce do casamento dos filhos (muitas vezes primos direitos) pelos pais (frequentemente irmãos ou cunhados) é um contrato de «honra» que não deve ser rompido; uma vez combinado o casamento, o noivo não pode rejeitar a noiva; a contrapartida reside em que os pais da futura noiva serão inteiramente responsabilizados pela conservação da virgindade da noiva até à noite da conjugalização, na qual essa virgindade será ritualmente conferida e a sua «prova» guardada, como um tesouro, pela sogra.

A noiva tem o direito de, combinada com os pais, romper o «pedimento» nupcial, «dando cabaças» ao (com)prometido noivo, o que permitirá

que uma nova promessa conjugal venha a ser construída. Porém, a perda da virgindade, uma vez que implica a ruptura de um contrato de honra, pode ter consequências devastadoras; a partir daí as famílias ficam «contrárias», a família da noiva pode ter que fugir, mudando de região e até mesmo de país, abandonando negócios e bens; se algum dos seus membros fôr encontrado ou descoberto por algum dos membros da família do noivo ultrajado, pode ser morto, originando a um ciclo de mortes e «vinganças de sangue» que se pode arrastar durante anos.

Focalizando as suas interações intra e inter-étnicas, diríamos que os nossos interlocutores ciganos valorizam muito a solidariedade em situações de crise mas destacam como um problema a persistente rivalidade invejosa e competitiva entre eles, a qual, como vimos, constitui também uma das dimensões estruturantes do Factor 1. Em simultâneo, o «Racismo» (Factor 2), vivido nas relações com os «senhores», foi-nos expresso tanto como uma experiência pessoal, como uma vivência relatada por pessoas próximas. Em ambos os casos, foi enfatizado o círculo vicioso da discriminação: era porque não os «deixavam parar» e porque não lhes davam trabalho que eram nómadas e tinham que roubar para comer; e era porque tinham medo deles, porque eram nómadas e roubavam, que não lhes davam trabalho.

Ao mesmo tempo que defendem a lei cigana e se queixam do racismo dos portugueses, os nossos interlocutores ciganos ensaiam também formas de elaboração do «Fundamentalismo» e da «Abertura inter-étnica», nomeadamente quando afirmam a sua identidade de portugueses e recusam a existência de escolas e bairros separados. Uma vez que atribui perigosidade (potencial ou real) à vida em «comunidade» (devido aos «contrários»), a lei cigana é relativamente favorável à «Abertura Inter-étnica». A ela se continua a dever, no entanto, uma grande maioria dos ciganos presos por crimes de sangue.

3.3. A queixa de «Racismo» nos cabo-verdianos «tradicionais» e a sua articulação com o «Não-Fundamentalismo»

Ao contrário dos sikhs e dos ciganos «tradicionais», os nossos interlocutores cabo-verdianos com elevada religiosidade de inspiração cristã, não-organizada congregacionalmente, evidenciam baixos índices no Factor 1. Isto é, não organizam as relações sociais a partir da articulação combinada da dominação dos homens sobre as mulheres e da gerontocracia masculina; pelo contrário, no contexto migratório português (e também em Cabo-Verde) autonomizam os jovens precocemente do controle parental, libertam a sexualidade precoce não dando particular valor à virgindade e à concentração conjugal; e, muito embora valorizem a endogamia, elevam os valores da fragmentação localista.

O terreno indicia assim uma espécie de «naturalização» da sexualidade precoce, não controlada pelos adultos ou por qualquer código comunitário ou religioso, acompanhada também da «naturalização» da sexualidade extra-marital, o que origina um grande número de mães solteiras, de mães separadas, bem como de avós funcionando como mães substitutivas. Estas dinâmicas dão um grande peso às mulheres na formação das gerações emergentes; formação essa que, no entanto, em grande parte, é depois feita na rua e pelos pares.

Este padrão «Não-Fundamentalista» contribui para o aumento da segurança identitária das mulheres, tendo consequências negativas para a organização dos casais e das famílias das gerações subsequentes. Provoca, desse modo, o aumento dos sentimentos de inferioridade masculinos, posteriormente mobilizados para o reforço do individualismo viril, do donjuanismo e da «acusação de racismo», como forma de expressão de um malestar identitário interior ao grupo, que ultrapassa as relações inter-étnicas e que nelas se oculta.

Esta situação faz-se acompanhar da mobilização do racismo dos portugueses como explicação do relativo insucesso do projecto migratório em Portugal (Factor 2). Com efeito, e ao contrário do que esperavam, muitos dos caboverdianos entrevistados não só não se sentiram protegidos em Portugal como não se sentiram, sequer, diferenciados positivamente em relação aos restantes africanos (e alguns tinham expectativas disso, criadas nos tempos coloniais). Em contrapartida, a rápida experiência da discriminação residencial e profissional parece conduzi-los a uma espécie de fechamento intragrupal, bem como ao reforço reactivo do patriotismo e do orgulho identitário (magoado).

3.4. O «Comunitarismo Etno-religioso» e a «Abertura Inter-étnica» em três grupos de indo-luso-moçambicanos

Os três grupos de origem indiana, oriundos de Moçambique – hindus, sunitas e ismailis – são aqueles que mais se afastam do Factor 2. De acordo com o trabalho de terreno realizado, a posição diferencial destes três segmentos parece assentar: i) na percepção de que o contexto pós-colonial português maneja diferencialmente os idiomas do «racismo» (focando sobretudo os ciganos e alguns segmentos das também chamadas segundas gerações «problemáticas» de origem africana) mas não as pessoas de origem indiana, genericamente percebidas como «não problemáticas» ou até «invejadas» por alguns segmentos da sociedade portuguesa (nos seus percursos familiares e de inserção sócio-profissional, educacional e económica diferenciados); ii) bem como na percepção de que a sociedade portuguesa é «tolerante» à diferença religiosa, pelo menos à protagonizada pelos muçul-

manos e pelos hindus portugueses; esta tolerância explicaria a inexistência de episódios de tensão, conflito ou discriminação significativos entre muçulmanos e não muçulmanos depois do 11 de Setembro (do 11 de Março e do 7 de Julho) mas também a coexistência pacífica entre católicos, hindus, muçulmanos xiitas e até sikhs, no santuário (inter-étnico) de Fátima para rezarem a uma Deusa-mãe, na forma de Nossa Senhora de Fátima.

Em simultâneo, e ao contrário dos sikhs, hindus e muçulmanos de origem indo-moçambicana distanciam-se significativamente do Factor 1. A dissociação da religião de qualquer acto de violência, opressão e exploração das mulheres e, por extensão, a conceptualização da condição feminina como um problema inerente a um contexto societal mais vasto, a atribuição de certos «abusos» (em nome da religião) a alguns homens concretos, bem como o apelo à religião universal contra as particularidades históricas e culturais do mundo hindu e muçulmano são reeditadas em vários discursos. Aliás, e de acordo com as narrativas de muitas interlocutoras, mais saliente do que o suposto poder dos homens da família sobre as suas vidas é o controlo promovido pelas mulheres da família de aliança (pelas sogras e pelas esposas dos irmãos mais velhos do marido). O que mostra como o discurso de género no “Ocidente”, o qual tende a contrapor os homens às mulheres, genericamente consideradas, exige leituras mais sofisticadas e não pode ser projectado apressadamente sobre certos grupos sócio-históricos.

Atingindo o valor mais baixo da série comparativa no Factor 1, os hindus inquiridos – e, mais ainda, as mulheres hindus – demarcam-se, contudo, dos outros grupos de origem indiana com idêntica história migratória no modo como enfatizam uma das dimensões estruturantes do Factor 4, nomeadamente aquela que configura a superioridade das mulheres no manejo dos recursos religiosos.

Esta sobreposição entre género feminino e poder religioso não pode ser concebida como uma perturbação migratória; no entanto, a vivência em Moçambique e, posteriormente, em Portugal parece ter reforçado a remissão da religião hindu para a esfera feminina. Com efeito, as primeiras migrantes hindus desempenharam não apenas um papel crucial na transmissão das práticas e crenças religiosas de referência, como também aprenderam a officiar performances religiosas que eram tradicionalmente assumidas por especialistas masculinos nos seus respectivos espaços de origem. Para além desta especialização performativa, recriaram «Pequenas Tradições» que coincidiavam com as estratégias de resistência mobilizadas pelas suas conterrâneas não-migrantes contra diversos sistemas locais de dominância (Bastos 2005b).

Que os hindus, entre todos os inquiridos, sejam aqueles que mais se aproximam do Factor «Abertura Inter-Étnica» não é também alheia esta concepção da religião como um *locus* da superioridade das mulheres. Enfatiz-

zando a natureza incorporativa, metamórfica e porosa de todos os seres, bem como as relações fluidas, mutáveis, influenciáveis e reversíveis entre eles, as tradições femininas que as migrantes hindus recriaram geração após geração comportam a possibilidade do encontro diplomático com o estrangeiro, estrangeiro este que só ilusoriamente pode ser concebível como alienígena e externo; isto é, recusam-se a absolutizar o diferente como «outro», apresentando por isso soluções alternativas quer à postura identitária da vulnerabilidade agonística, quer ao fechamento e a impermeabilização do «nós» hindu, quer à rendição assimilativa ao «outro» (Bastos e Bastos 2001)

3.5. A incidência da conversão religiosa nas estratégias identitárias de dois sub-segmentos de ciganos e cabo-verdianos

Uma das estratégias usadas para contrariar a visão fatalista de que o «racismo» «naturalmente» condena determinados povos a uma posição de rejeição, discriminação e marginalização consiste na criação de religiões ou de igrejas étnicas ou na conversão de segmentos populacionais a diferentes religiões ou igrejas disponíveis no mercado religioso. Tentaremos analisar os ganhos identitários decorrentes dessas conversões¹⁰ e da organização de igrejas étnicas, sem entrarmos em qualquer consideração sobre hipotéticas primazias ontológicas ou éticas derivadas de qualquer comparação «objectivista» entre igrejas e religiões.

3.5.1. Os ciganos neopentecostais e a criação das «igrejas ciganas»

Colocando uma figura paterna transcendental no lugar dos «ciganos velhos» que são vistos como «homens de respeito» e como «juízes», o principal esforço transformador da Igreja de Filadélfia – uma igreja neo-pentecostal eminentemente étnica, em tempos designada como a «igreja cigana» (Rodrigues e Santos 2004) – consiste em afastar os homens do jogo, do álcool, da droga e do comércio da droga e, sobretudo, da lei dos contrários (no que respeita aos confrontos e vinganças inter-familiares mortais, até à 5.^a geração, decorrentes das ofensas aos mortos de cada família, do fracasso na defesa familiar da virgindade das noivas e das infracções à palavra dada e, portanto, aos compromissos de honra).

Este combate à lei dos contrários é assumido por ciganos evangélicos como um combate pelo cumprimento de uma lei superior à lei cigana, a lei

¹⁰ No sentido em que a conversão religiosa pode constituir uma das várias estratégias de «construção da exemplaridade» (Bastos e Bastos 2006) permitindo a construção de guardas «civilizacionais», «éticas» ou «políticas» que reforçam a posição identitária dos sujeitos que as fundam ou que nelas se integram.

de Deus, que diz: «Não matarás!», «Deves perdoar as ofensas!». Não obstante, vários interlocutores interpretam a atenuação da lei cigana como um resultado da modernização dos próprios ciganos, traduzida na mudança geral de costumes, ou ainda no assumir de novas atitudes, próprias de pessoas não-racistas. Esta postura «modernista», que a observação não ratifica, leva à fantasia de uma mixogenia generalizada, semi-cristã e semi-«moderna», em que todas as raças de combinariam, pelo menos idealmente; isto é, a uma fantasia sem qualquer suporte na vida quotidiana, a qual é marcada por uma acentuada defesa da endogamia, já não apenas de «raça» mas, sobretudo, religiosa (interior ao círculo social dos adeptos da «igreja cigana»).

Uma consequência desta mudança é sensível nas relações de género, com uma partilha muito maior do poder entre marido e mulher. Tal facto não impede que o homem insista em mostrar à mulher que, em última análise, «é ele que manda» (se bem que sem se embriagar e sem lhe bater ou destruir a louça, que é o «luxo da mulher cigana»). Duas outras consequências da conversão ao Evangelismo são o afastamento da consulta às bruxas, agora vistas como demoníacas, e o pôr fim à discriminação contra os «outros» («paítos», «pretos», etc.), acentuando a reivindicação de pertencerem ao mundo dos «portugueses», apenas com uma religião diferente. Esta vontade de acabar com o «mal» (a violência criminal) e de aproximação aos «portugueses» constitui uma componente central do projecto de evangelismo cigano. Deste modo, a dialéctica cristã do «bem» e do «mal» parece ser duplicada por uma tomada de posição (ambivalente) no campo das relações inter-étnicas, recusando o «fechamento» [Fundamentalista] e propagandeando a «Abertura» ao «outro», sem perda da distinção identitária.

Nesta fase, a abertura aos «portugueses» vai a par com o distanciamento/fechamento face aos outros ciganos, «tradicionais», vistos como fontes de tentação (isto é, como figuras do Demo). Nesta acepção, a conversão religiosa é posta ao serviço da estratificação social entre ciganos, utilizando a exemplaridade moral como um critério de superioridade intragrupal. No entanto, o projecto idealizado dos ciganos evangélicos não é isento de contradições e de regressões. Embora combatendo a lei dos contrários, muitos reproduzem algumas das principais tradições ciganas, como a importância dada à virgindade, ao casamento precoce das raparigas (em detrimento da prossecução de estudos) e reforçam até o descaso generalizado pela elevação do nível escolar, inclusive nos homens. Deste modo, mas com outras justificações (como seja a obediência à «palavra de Deus»), atingem os mesmos fins de aculturação antagonista (Devereux, 1985), ao mesmo tempo que conseguem ganhos importantes de auto-estima na relação com os ciganos «tradicionais».

Perante a grande mudança que reconhecem acontecer a partir do «culto», os outros ciganos, «tradicionais», respondem com ambivalência, misturando a

admiração com a vontade de provocar e de testar a nova «santidade» dos que vão ao culto ou com a reinvidicação identitária que para ter fé não é preciso ir a qualquer culto, porque «todos os ciganos são religiosos».

3.5.2. Os cabo-verdianos e a sua conversão a diferentes igrejas de denominações cristãs

No caso da diáspora cabo-verdiana em Portugal, a participação em religiões organizadas, como é o caso do catolicismo praticante, parece retomar o idioma (próprio dos cabo-verdianos «tradicionais», que constituem a grande maioria) segundo o qual a «família» (e não a «igreja» ou a «comunidade») constituem o cerne da organização identitária. No entanto, legitimam tal idioma, através da autoridade do discurso «revelado».

Este fortalecimento religioso da família não é apenas discursivo ou conceptual; introduz ou propõe-se introduzir alterações comportamentais que reforçam os laços conjugais, bem como o papel da mulher, no interior do casal, ao mesmo tempo que ataca o adultério, concebido como a principal fonte da destruição do lar.

Com efeito, e de acordo com vários interlocutores católicos, não se trata apenas de defender a família nuclear mas de tentar transmitir às novas gerações (já nascidas em Portugal) os valores tradicionais que defendem e sustentam as redes afectivas da família alargada, as quais parecem não ser substituíveis por redes de sociabilidade de base etno-religiosa. Deste modo, o catolicismo urbano praticante mostra-se compatível com o sonho de relançar os padrões cabo-verdianos tradicionais.

No que respeita ao racismo, os cabo-verdianos católicos entrevistados parecem seguir uma estratégia diferente dos ciganos evangélicos. Ao colocarem uma figura paterna transcendental no lugar ocupado tradicionalmente pelos idosos respeitados, promovem não tanto uma modificação das suas práticas (de modo a poderem aproximar-se dos portugueses «brancos») mas acentuam a acusação de racismo contra aqueles (que os perseguem e atormentam, em vez de confraternizarem em nome de um Pai comum). Deste modo, não prescindem, do ressentimento que sentem, mas transformam-no, num grito «justo» de ressentimento.

Por outro lado, internalizando valores que parecem europeus (por exemplo, lutar a favor da educação e da autonomia económica das mulheres) justificam-nos por referência a um cenário cabo-verdiano tradicional que reforça um padrão de desentendimento homem-mulher e, por extensão, de estilhaçamento familiar e formação de famílias monoparentais.

Conclusão

Encontrámos assim não apenas um mas dois organizadores, independentes entre si, da violência inter-étnica, potencial ou actualizada, em contexto migratório: aqueles que designámos como «Fundamentalismo etno-religioso» e como «Acusação de Racismo». A política de *race relations* anglo-americana tem tido em consideração o segundo Factor mas não o primeiro.

A distinção entre os dois organizadores parece resultar do facto de que a «Acusação de Racismo» é fundada sobre relações históricas profundamente desiguais. Nos casos extremos (de escravatura, por exemplo), tais relações separaram os sujeitos dos seus grupos de pertença e procuraram destruir esses próprios grupos, forçando-os à assumpção de identidades coloniais subalternas, hetero-atribuídas, de identidades marginais, ou à sua redução «objectivante» para o nível de identidades raciais, tendencialmente binarizadas (S. Hall, criticado por Modood 2005). Tais processos permitiram reforçar a identidade «branca», religiosamente consolidada, ensaiando produzir, de forma intencional e controlada, riqueza e sentimentos de superioridade «civilizacional», «meritocrática», para uns, marginalização e sentimentos de «inferioridade, racialmente naturalizada», para os outros.

Já o «Fundamentalismo Etno-religioso», tal como o encontrámos, recusa como uma afronta essa percepção de desigualdade de valor identitário, exige o reconhecimento intergrupal no contexto de políticas de autonomização, reconhecimento e respeito, e compete activamente no nível imaginário para afirmar a superioridade moral do seu grupo (baseada na honra, ou na coragem, ou na dominação masculina e no controlo sexual das mulheres, etc.). Consolidada através de relações de reconhecimento transcendental entre o grupo e o seu Deus (ou a sua Lei, no caso cigano), a busca desta superioridade moral desempenha funções durkheimianas de representação simbólica do valor do todo social, que luta contra a desagregação e contra a anomia, mas também contra a desonra e contra a humilhação¹¹. A articulação identitária entre moral sexual, moral religiosa e moral social cria assim um complexo identitário oficialmente próprio do grupo, o qual pode ser desobedecido a partir de dentro mas que exige ser «respeitado» a partir de fora.

Em ambos os casos, torna-se patente que estamos face a fenómenos identitários (mais ou menos) articulados na longa duração com a organização sócio-histórica do sistema-mundo (Wallerstein 1974), com a acumulação de formas materiais da busca da «distinção» e da superioridade identitárias, bem como de gestão interpessoal e intergrupal da auto-estima (e, portanto, tanto susceptíveis de desinvestimento como de agudização traumática ou

¹¹ Vividas como provenientes do seu interior (nomeadamente das mulheres) mas de uma forma em que as relações competitivas com o outro, exterior, ameaça potencializar.

eufórica, criadoras de experiências culminantes). A importância de os concebemos como processos identitários torna-se mais evidente quando nos apercebemos de que se trata de processos subjectivos, associados à construção da imagem de valor dos sujeitos e grupos de pertença, mediados por comparações interpessoais e intergrupais que procuram a sua objectivação através de processos de materialização (estruturação social vantajosa, acumulação de riqueza, dominação, etc.) ou de simbolização (através da criação de categorias distintivas, cenários alternativos, narrativas, tipos, emblemas, atitudes, morais, etc.). Nesta perspectiva, a riqueza, o poder, o controlo de outros, o sucesso social, etc. «materializam» a construção dos sentimentos de superioridade, produzindo sentimentos de inferioridade noutros e, portanto, um diferencial identitário favorável para uns e desfavorável para outros. Habitualmente, aqueles que não acedem às formas materiais da superioridade identitária, ou (i) participam da superioridade através da identificação com os «superiores» e dos serviços que lhes prestam, ou (ii) buscam formas morais e/ou simbólicas (nomeadamente religiosas e artísticas) de contestar e subverter a «bondade» das formas de materialização histórica da superioridade (pessoal, de classe, nacional, colonial, imperial, etc.), afirmando a sua superioridade «moral» (imaterial) sobre os detentores da superioridade materializada, ou (iii) lutam activamente pela subversão das hierarquias materializadas, acabando por criar outras hierarquias e outras modalidades de materialização da «superioridade», isto é, de produção e organização social vantajosa das diferenças e das distinções.

Administrativamente, numa pressuposta «gestão racional» das relações inter-étnicas, tal como os aparelhos de Estado tipicamente visam, com pouco sucesso, são mais vantajosos, para os fins próprios desses aparelhos, os casos de desinvestimento identitário grupal e de aceitação da protecção do Estado – mais típicos dos quadros de «Acusação de Racismo», em que os sujeitos só fracamente estão ou até mesmo não se encontram associados a aparelhos nacionais ou religiosos que os representem identitariamente no nível macro-histórico. Tais sujeitos desenraizados grupalmente, ou ansiosos por desinvestir identidades historicamente inferiorizadas, podem mais facilmente ser assimilados, aderir a uma nova identidade grupal (neles fragilizada), aceitar o modelo da cidadania ou, pelo contrário, caso sejam rejeitados identitariamente, refugiar-se defensivamente na invisibilidade identitária ou na guetização sub-urbana, potencialmente explosiva. É o que acontece com os elementos mais defensivos das segundas e terceiras gerações, ou com aqueles que não tendem a estabelecer formas de congregação espacial, cultural ou religiosa, bem como formas próprias de controlo social comunitário trazidas dos países ou dos grupos religiosos de origem. Encontramos estas situações sobretudo em refugiados políticos, bem como em imigrados europeus, sul-americanos ou africanos, associáveis a um nacionalismo fragilizado, a uma

religiosidade desorganizada ou inexistente, e/ou a formas de desorganização familiar e de não organização comunitária.

No entanto, e o multiculturalismo pretendeu ser uma resposta a esse quadro, as imigrações em cadeia, de base comunitária, sobretudo quando reforçadas pelo reagrupamento familiar, por uma religião diversa da do «hospedeiro» e, nos casos em que existem, identidades grupais consolidadas e valorizadas (associadas a padrões de valores susceptíveis de serem vistos como moralmente superiores aos do grupo «hospedeiro»), prestam-se muito menos a uma gestão individualista e legalista das relações inter-étnicas. Por acréscimo, as situações em que persistem e são agudizados conflitos históricos inter-grupais envolvendo à distância as pátrias ou igrejas que consolidam essas macro-identidades, prestam-se à emergência de guerras assimétricas. É o caso dos imigrantes provenientes de antigas civilizações ou Estados (indiana, persa, árabe, islâmica, etc.), inferiorizadas durante alguns séculos pelo investimento colonial ou imperial dos Estados centrais do sistema-mundo, mas não desorganizadas ou invalidadas identitariamente. Nestes casos, apenas a reversão das expansões excessivas e das tentativas de desorganizar e/ou de humilhar «civilizacionalmente» (ou «religiosamente» ou «moralmente») esses outros, poderá reduzir o excesso de tensão, reconduzindo o processo para o devido campo das relações diplomáticas, das compensações inter-étnicas ou da competição leal e respeitosa.

Um dos maiores obstáculos à evolução positiva das situações de tensão identitária internacional, ligando o global macro-histórico ao local migratório, parece resultar da vulnerabilidade identitária de certas elites «brancas» anglo-americanas, cuja auto-estima exacerbada está associada às vantagens materiais, assimetrizantes e hierarquizantes, historicamente acumuladas, ao sentimento de superioridade «civilizacional» ganho na competição histórica de longa duração, bem como ao sentimento de impunidade em relação às agressões que, em nome da defesa da sua superioridade vulnerável, auto-legitimam moralmente (Huntington, 2004). Mas, também, da reentrada na competição pela liderança identitária e prática do sistema-mundo de grupos civilizacionais relativamente poderosos (chineses, indianos, árabes, etc.), sucessivamente traumatizados por derrotas humilhantes e por marginalizações ofensivas, sobretudo quando estes grupos usam como organizador da sua existência relacional o binómio honra-vergonha (como é o caso dos muçulmanos) e não apenas o pragmatismo instrumental económico-mercantil.

Nesta perspectiva, não é das relações locais, «sociológicas», em contexto migratório (onde o controlo do «racismo» na educação, no trabalho, na saúde e na educação continua pertinente), que resulta a violência internacional, mesmo que localmente exercida. *A contrario*, é da violência internacional, organizadora do sistema-mundo tal como actualmente se representa (historicamente acumulada, mediada, adiada e deslocada), que resulta reactiva e compen-

satoriamente a violência local, quando não encontra outros canais de transformação negociada da desordem identitária excessiva do sistema-mundo¹².

Bibliografia

- Abu-Lughod, J. L. (1999) *Sociology for the Twenty-first Century. Continuities and Cutting Edges*, Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Appiah, K.A. (2005), *The Ethics of Identity*, Princeton: Princeton Univ.Press
- Ballard, R. (1994), *Desh Pardesh: The South Asian Presence in Britain*, London: Hurst and Co.
- Barth, F. (1998), *Ethnic Groups and Boundaries, The Social Organization of Cultural Difference* [1969], Prospect Heights, Ill: Waveland Press Inc.
- Bastos, J. (2005), "Identity". In *Identity, Representation, Interethnic Relations and Discrimination. State of the Art Report*, Amsterdam: IMISCOE / International Migrations, Integration and Social Cohesion, mimeo.
- , (2002) Eppur si muove: introdução a uma antropologia dos processos identitários. In *Antropologia dos processos identitários*, ed. J. Bastos, *Ethnologia*, 12-14: 11-35.
- , (2000) *Portugal Europeu. Representações identitárias dos portugueses*, Oeiras: Celta.
- Bastos, S. (2005a), Indian Transnationalisms in colonial and postcolonial Mozambique, In *African Migrations. Historical Perspectives and Contemporary Dynamics*, ed. V. Bilger e A. Kraler, *Vienna Journal of African Studies*, 8: 277-306.
- Bastos, S. (2005b) Hierarchical alterity is a mere illusion: Some reflections on the creative power of women's expressive traditions in the Portuguese-speaking Hindu Diaspora, In *Lusotopie*, Paris: Khartala: 109-123.
- Bastos, S. e Bastos, J. et al. (2006a) *Filhos diferentes de deuses diferentes: manejos das religiões em estratégias de inserção social diferenciada*, Lisboa: FCT/ACIME.
- , (2005) «Our Colonisers were better than yours»: Identity Debates in Greater London, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31: 79-98.
- (no prelo) «O sangue de muçulmano, afinal, não vale nada»: um contributo

¹² A desordem é inerente a qualquer sistema sócio-histórico o qual, por definição, se encontra em transformação, isto é, em organização diferenciante e hierarquizante, em tensão e conflito entre os seus diferentes níveis e elementos, e em vias de reestruturação e de complexificação, através de processos de schismogénese (cf. Leach, Bateson, Piaget, etc.). Introduzimos, por isso, o conceito de desordem excessiva e não apenas de «desordem», distanciando-nos das utopias igualitaristas e sincretizantes, desdiferenciantes, apenas úteis como «motivadores» agilizantes dos processos de transformação sistémica. A desordem excessiva produz anualmente muitos milhões de mortos e traumas históricos «inúteis». As soluções que os poderiam ter evitado são habitualmente assumidas com algumas décadas de atraso (em virtude das resistências identitárias que bloqueiam as «decisões racionais» dos líderes dos grupos sócio-históricos centrais ou liderantes do sistema-mundo e, sobretudo, quando fica em causa a limitação ou a reequilibração redistributiva da sua «superioridade»).

- para a análise dos processos de subjectivização das contradições do sistema-mundo colonial e pós-colonial, In *Lusotopie*, Paris: Khartala.
- , (2001) *De Moçambique a Portugal. Reinterpretações identitárias do Hinduísmo em viagem*, Lisboa: Fundação Oriente.
- Baumann, G. (1996) *Contesting Culture. Discourses of identity in multi-ethnic London*, Cambridge: Cambridge University Press.
- , (1999), *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic and Religious Identities*, London: Routledge
- Devereux, G. e Loebb (1985) Acculturation antagoniste In *Ethnopsychanalyse complémentaire*, ed. G. Devereux, Paris: Flammarion, 253-290
- Gupta, D. (1996) *The Context of Ethnicity. The Sikh Identity in a Comparative Perspective*, New Delhi: Oxford University Press.
- Hall, S. (1997) Old and New Identities, Old and New Ethnicities. In *Culture, Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, ed. A. D. King, Minneapolis: The Minnesota University Press, 41-68.
- , (2003) “Who needs Identity?” [1996]. In *Identity: a reader*, ed. P. du Gay, J. Evans e P. Redman, London: Sage Publications, 15-30.
- Huntington, S. P. (2004) *Who Are We? The Challenges to America’s National Identity*, New York: Simon & Schuster.
- Kastersztejn, J. (1990) Les stratégies identitaires des acteurs sociaux In *Stratégies identitaires*, ed. C. Camilleri et al., Paris: PUF, 27-42.
- Lipsitz, G. (1998) *The Possessive Investment in Whiteness. How White People Profit From Identity Politics*, Philadelphia: Temple University Press.
- Modood, T. (2005) *Multicultural Politics, Racism, Ethnicity and Muslims in Britain*, Edinburgh: Edinburgh Univ. Press.
- Modood, T. e Werbner, P. (1997), ed., *The Politics of Multiculturalism in the New Europe*, London: Zed Books Ltd.
- Rodrigues, D. e Santos, A. P. (2004) O Movimento Pentecostal Cigano: o caso da Igreja Evangélica de Filadélfia de Portugal In *Em Nome de Deus: a religião na sociedade contemporânea*, ed. D. Rodrigues, Porto: Edições Afrontamento, 135-156.
- Scheff, T. (1996) [1994] Emotions and Identity: A Theory of Ethnic Nationalism In *Social Theory and the Politics of Identity*, ed. C. Calhoun, Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers, 277-303.
- Tiesler, N. (2000) Muçulmanos na Margem: a nova presença islâmica em Portugal, *Sociologia, Problemas e Práticas*, 34: 117-144.
- Wallerstein, I. (1974) *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century*, New York: Academic Press.

Sumário

Partindo de um quadro comparativo, procurámos inquirir: i) qual o papel das religiões organizadas e da religiosidade não-organizada no posicionamento estrutural-dinâmico inter-étnico em contexto português; ii) qual o papel da conversão religiosa na alteração dos padrões culturais; iii) e quais os fundamentos culturais e inter-identitários ocultos, subjacentes à percepção social (justificada ou não) da existência de estratégias pacíficas ou diplomáticas bem como de estratégias agonísticas que fazem com que determinados grupos étnicos (e não outros) possam ser representados como «problemáticos». Embora reconhecendo que se trata de primeiros resultados, de primeiros momentos de uma abordagem que exige a construção de uma série calculada de outras pesquisas comparativas, detectámos dois organizadores, independentes entre si, da violência inter-étnica, potencial ou actualizada, em contexto migratório.

Sommaire

En partant d'une recherche comparative, les auteurs s'interrogent sur l'influence de l'appartenance à une religion communautaire ou de la religiosité non-organisée dans le positionnement structurel-dynamique interethnique. En parallèle, ils discutent le rôle de la conversion religieuse dans le changement des valeurs culturels et réfléchissent sur les fondements inter-identitaires cachés soit de l'existence de stratégies diplomatiques ou pacifiques, soit de stratégies conflictuelles qui justifient que certains groupes ethniques (et pas d'autres) puissent être représentés comme «problématiques». En reconnaissant qu'ils travaillent avec des premiers résultats exigeant de nouvelles recherches comparatives, ils ont découvert deux facteurs indépendants de la violence inter-ethnique, potentielle ou actualisée, dans le context migratoire portugais.

Synopsis

Within a comparative framework, we researched: i) the role of organized religions and non-organized religiosity in structural-dynamic ethnic positioning within the Portuguese context; ii) the role of religious conversion in the modification of cultural patterns; iii) the hidden cultural and inter-identity basis underlying the social perception (be it justified or not) that there are both peaceful / diplomatic or agonistic strategies which justify that only certain ethnic groups are seen as «troublesome». We do acknowledge that even though these are but early results, the first steps in a type of approach that requires the construction of a planned series of other comparative research projects, we have detected two independent organizers of potential or actual inter-ethnic violence in a migratory context.